قراءات ومراجعات

قراءة في كتاب

نقد الأديان عند ابن حزم الأندلسي*

تأليف: عدنان المقراني**

عامر عدنان الحافي***

يقدم هذا الكتاب إضافة نوعية في دراسة الأديان ونقدها من منظور إسلامي عقلاني، فالتكوين المعرفي واللغوي المميز للباحث مكّنه من استقصاء مكامن القوة والضعف في نقد ابن حزم للأديان، من خلال معرفته باللغة العبرية واليونانية،جعلَهُ ينفذ إلى إشكالات الترجمة وتبايناتها، ويقوم بمقارنات، ويخلص إلى استنتاجات أثرت الدراسة العلمية النقدية للنصوص الكتابية.

كما أظهر الكتاب مدى تأثير ما استجد من تطورات معرفية كبيرة، في مجال دراسة الأديان وتاريخها ولغاتها، وقدم لنا أنموذجاً لإعادة النظر في الحقائق التي خلص إليها علماؤنا المسلمون في ضوء هذه التطورات الكبيرة؛ مما يؤكد أن دراسة الآخر وتراثه الديني ليست مسألة منتهية أو محصورة بما خلص إليه أجدادنا "الرؤية العقدية المطلقة" بقدر ما هي عملية تنقيب واجتهاد ومراجعة، تتعامل مع مكتشفات وتأويلات جديدة لنصوص دينية قديمة "مخطوطات البحر الميت على سبيل المثال" وتأويلات وتفسيرات جديدة للنصوص وللمعتقدات، وهذا ما يمكننا من استيعاب "معضلة الحقيقة، ومعضلة الذات والآخر،"[1] من خلال شهادة ابن حزم بخصوصيتها الأندلسية،

---

* المقراني، عدنان. **نقد الأديان عند ابن حزم الأندلسي**، هرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ٢٠٠٨م.

** باحث تونسي مقيم في إيطاليا، وأستاذ في الجامعة الغريغورية في روما.

*** أستاذ الأديان المقارنة المساعد في جامعة آل البيت الأردنية. البريد الإلكتروني: alhafy30@yahoo.com.

تم تسلم القراءة بتاريخ ٢٠٠٩/٥/١١م، وقُبلت للنشر بتاريخ ٢٠٠٩/٩/١٧م.

[1] المقراني، **نقد الأديان عند ابن حزم الأندلسي**، مرجع سابق، ص١١.

التي درست نصوص اليهودية والمسيحية والأديان الشرقية وعقائدها دراسة تفكيكية نقدية، انطلاقاً من مبدأ "تعالي الحقيقة فوق كل الصياغات التاريخية التالية،"[٢] ومن إيمانه بمعيارية العقيدة الإسلامية في تقويم الفكر الديني الإنساني في سعيه الدَّؤَوب إلى معرفة الحقيقة.

ينطلق الكاتب في مقدمة كتابه من تصنيف الاتجاهات الإسلامية التي صاغت نظرات المسلمين للأديان الأخرى في تراثنا الإسلامي، وجعلها في أربعة اتجاهات:[٣] الاتجاه النقدي الجدلي بقسميه الكلامي والنصي، والاتجاه الفقهي، والاتجاه التاريخي الوصفي، والاتجاه الصوفي. وتعدد هذه الاتجاهات يؤكد التنوع المعرفي في دراسة الأديان عند المسلمين، رغم غلبة الاتجاه الجدلي الذي له مسوغاته العديدة في تلك المرحلة.

لم تقتصر دراسة الأديان في التراث الإسلامي على ما دُوّن في كتب الملل والنحل بطريقة مباشرة، بل إن قدراً وافراً من تلك الدراسة قد جاء في كتب العقائد وعلم الكلام الذي هدف إلى تفنيد الشبهات والشكوك المخالفة، والرد على حجج المذاهب والأديان الأخرى.

ولا يغفل الكاتب إظهار تلك العلاقة التي تربط النقد بالناقد ومنظومته الفكرية، فيقول: "إن دراسة نقد الأديان تلقي أضواء كاشفة على المنظومة الفكرية للناقد."[٤] فالنقد يتوجه إلى الذات كما يتوجه إلى الآخر، فهو يعبر عن "وظيفة عقلية أساسية، يمارس من خلالها العقل سلطته الرقابية والتفكيكية على المعطيات قبل تركيبها مجدداً في معان ومفاهيم."[٥]

والغاية من دراسة تاريخ الجدل الديني عند المقراني تكمن في "محاولة فك العقد التاريخية المزمنة بمواجهتها وتجاوزها، عوض الهرب منها أو إخفائها والسكوت عنها،"[٦]

[٢] المرجع السابق، ص١٢.
[٣] المرجع السابق، ص١٤.
[٤] المرجع السابق، ص١٦.
[٥] المرجع السابق، ص١٧.
[٦] المرجع السابق، ص١٧.

وهو بذلك يطمح إلى مشروع يهدف إلى صياغة نظرة إسلامية جديدة للأديان، وهو جزء من مشروع أكبر هو التجديد الكلي للفكر الديني الإسلامي.[٧] وهذا المشروع يتطلب بدوره الانطلاق من معرفة تاريخية عميقة ومنفتحة على اللغات والثقافات والتعايش مع الآخر، واعتماد منهج نقدي متوازن، يرى الإيجابيات ولا يهمل السلبيات، يتفهم الآخر ويتعاطف معه، ويجتهد في موضوع الحريات الدينية والسياسية، ويستفيد من التجربة التاريخية، ويعطي الأولوية لعقيدة الإنسان المبنية على المساواة والحرية ووحدة المأتى والمآل.[٨]

وبوعي عميق يدرك الكاتب ما ينطوي عليه البحث في مجال الأديان من صعوبة وتعقيد في ظل تُراثَين عريضين وثريين، التراث الديني الإسلامي، والتراث الديني المسيحي، ويدرك سهولة الوقوع ضحية لإسقاط المفاهيم الذاتية ومعاييرها على الآخر، وانتقاء القضايا الأكثر تعارضاً وعقيدة الناقد أو التأويلات الأكثر سوءاً للنصوص.

وتأتي دراسة فكر ابن حزم خطوة أولية في مشروع علاقة المسلمين بالآخر "القريب المختلف،"[٩] وهي قضية مركزية تتداخل مع موروثنا الحضاري عموماً، والأندلسي على وجه الخصوص؛ وذلك لما تميزت به الأندلس من تعايش سلمي وثقافي بين أتباع الرسالات "الإبراهيمية الثلاث" دون أن نغفل ما شهده عصر ابن حزم من بدايةٍ لـ (حروب الاسترداد) من الممالك النصرانية الشمالية، وتزايدٍ للنفوذ السياسي اليهودي في بعض دويلات الطوائف؛ مما زاد في "الحدة الجدلية في خطاب ابن حزم."[١٠]

هذا بالإضافة إلى أثر "الظاهرية الحزمية" بوصفها نظاماً معرفياً مترابط الأركان، نقدياً وموضوعياً شمل جلّ الأديان المعروفة في عصره "النصرانية، واليهودية، والمجوسية،

---

[٧] المرجع السابق، ص١٧.
[٨] المرجع السابق، ص١٩.
[٩] المرجع السابق، ص٢١.
[١٠] المرجع السابق، ص٢٢.

والصابئة، والمزدكية، والمانوية، والمرقيونية، والديصانية، والبرهمية."[١١] ولم تكن ميزة ابن حزم في نقده العقدي لهذه الأديان بل في نقده النصوص الدينية الكتابية؛ مما جعله يسبق في هذا المجال النقاد الغربيين أمثال: سبينوزا، وفولتير، وفولهاوزن.

وتتلخص أهداف هذه الدراسة بوضع نقد ابن حزم ضمن سياقه التاريخي والجغرافي، وبيان وحدة المنظومة الفكرية لابن حزم؛ وفحص مدى انسجامها الداخلي في نقد الأديان، ومقارنة ذلك النقد بأعمال غيره من العلماء المسلمين: كالشهرستاني، والمسعودي، والقاضي عبد الجبار... قصد إبراز خصائص ابن حزم، والبحث عن مصادره المحتملة.[١٢]

تناول الكتاب في مدخله العام عصر ابن حزم وحياته وفكره، وأوضح ما اشتمل عليه عصره من تناقضات، جمعت بين التدهور السياسي والازدهار الثقافي،[(١٣)] ويبرر المقراني هذه المفارقة بقوله "النواميس التي تحكم الفكر وحركيته تختلف عن التي تحكم السياسة والاجتماع، على الرغم من العلاقة الجدلية بين الجانبين، فحركة الفكر أبطأ إلا أنها أدوم عموماً."[١٤] ولعله بذلك يشير إلى أن تطرق الخلل والانحراف إلى السياسة والحكم كان أسرع منه إلى الفكر، وهذا ما لا يقتصر على الأندلس وحدها.

ويؤكد المقراني العلاقة الوثيقة بين خصوصية الفكر الديني السائد في الأندلس الذي أُطلق عليه "المالكية السلفية" وأبعاده السياسية في الصراع مع العباسيين الذين تبنوا المذهبين الحنفي والشافعي في الفقه والاعتزالي والأشعري في العقيدة، والصراع مع الفاطميين الذين ينتسبون للمذهب الشيعي الإسماعيلي.[١٥]

واستعرض الكاتب أحوال النصارى في الأندلس وانقسامهم إلى: نصارى ذِمِّيين عاشوا تحت رعاية الدولة الإسلامية، ونصارى محاربين (الممالك النصرانية الشمالية).

---

[١١] المرجع السابق، ص٢٣.
[١٢] المرجع السابق، ص٢٥.
[١٣] المرجع السابق، ص٢٧.
[١٤] المرجع السابق، ص٣٢.
[١٥] المرجع السابق، ص٣٣.

وأما أحوال اليهود الأندلسيين الذين عانوا من الاضطهاد على يد القوط في نهاية القرن السابع مما جعلهم يستبشرون بمقدم المسلمين سنة (٧١١م)[١٦] وقد تحقق لهم ما طمحوا به من آمال تحت الحكم الإسلامي، وذلك بما نالوه من حقوق، وبلغوه من معـــارف دينية وعلمية، حتى برز فيهم أكبر علماء اليهود في القرون الوسطى، أمثال: أبي الوليد القرطبي، وابن جبرول، وابن فاقوذا، وابن النغريلة.

وأما حياة ابن حزم فقد ركز الكاتب على جانبها العلمي، وذكر أبـــرز شـــيوخه الذين تتلمذ على أيديهم، وخلص إلى أن دراسته للأديان كانت عصامية؛ إذ اســـتفاد من مخالطته النصارى واليهود الأندلسيين، بالإضافة إلى اطلاعه على ما تضمنته كتـــب المتكلمين المشارقة من قضايا تخص نقد الأديان.[١٧]

وفي دراسة الكاتب لمؤلفات ابن حزم في نقد الأديان، نجده قد اهتم بثلاثةِ كتـــب أساسية، وهي: الفِصَل في المِلَل والأهواء والنِّحَل، وكتاب الأصول والفروع، والـــرد على ابن النغريلة اليهودي، ولاحظ وجود زيادات أقحمت على الكتاب الأصلي للملل والنحل، مثل: نقد الكتاب المقدس بعهديه القديم والجديد، وذكر بعض العلماء أجزاء من "الفِصَل" ككتب مستقلة عنه في سياق ذكرهم مؤلفات ابن حزم،[١٨] وأما كتـــاب الأصول والفروع فيرى الكاتب أنه تلخيص لـــ "الفِصَل" في مرحلته الأخيرة، دون أن يغفل ما يتضمنه من معلومات – وإنْ قلَّتْ– غير موجودة في الفِصَل.[١٩]

وأما كتابه الثالث "رسالة في الرد على ابن النغريلة" فبعد أن يبحـــث المقـــراني في هوية ابن النغريلة، ويذكر الاختلاف بين إحسان عباس وروجيه أرنالديز في ذلك، فإنه يخلص إلى أن هذه الرسالة لم تأتِ بجديد في نقد اليهودية وأنها تمثل تلخيصاً لما جاء عن اليهودية، في "الفِصَل،"[٢٠] وعلى ذلك فهي لا تقدم أيَّ إضافة في نقد ابن حزم للأديان.

---

[١٦] المرجع السابق، ص٤١.
[١٧] المرجع السابق، ص٤٩.
[١٨] المرجع السابق، ص٥٧.
[١٩] المرجع السابق، ص٥٨.
[٢٠] المرجع السابق، ص٦٤.

أما منهج ابن حزم في نقد الأديان، فهو يبدأ من تصنيف الأديان والفلسفات إلى ست مجموعات، وذلك على أساس مرجعية معيارية إسلامية ناقدة لأعمال سابقيه، معتبراً النَّذْر اليسير منها فقط "اتبع الطريقة السوية في النقد، أما معظم التآليف، فهي: إما مُطوِّلة مُسهِبة، استعملت الأغاليط والشعب، وإما مُختصِرة مُخلَّة."[٢١] ويتميز منهج ابن حزم بالوضوح والبساطة، والرجوع إلى البرهان القائم على المقدمات الحسية أو الراجعة إلى الحس، وأوليات العقل وبدهياته، وهي التي أطلق عليها اسم "البراهين الجامعة الموصلة إلى معرفة الحق."[٢٢]

ولم يذكر ابن حزم عند استعراضه لمعايير النقد المرجعية الإسلامية مباشرة؛ لأن ذلك، كما يعتقد المقراني، يعود إلى أن المرجعية الإسلامية -في نظر ابن حزم- تمثل أقرب المذاهب إلى الأسس التي تقوم عليها المعرفة الإنسانية.[٢٣]

تناول الباب الأول من الكتاب النصرانية، وبيّن الأسباب التي جعلت ابن حزم يعطي لهذه الديانة مكانة الصدارة في نقده للأديان، وهي برأي المؤلف تعود إلى كونها الديانة السائدة في الأندلس قبل الفتح، وإلى كونها الديانة الثانية من حيث الاتباع في تلك البلاد. وقسّم ابن حزم نقده للديانة النصرانية إلى قسمين: قسم يمثل جزءاً أصلياً من خطة "الفِصَل"، وهو خاص بنقد العقائد النصرانية، وقسم ثانٍ يمثل جزءاً من الملحق الخاص بنقد النصوص الدينية، اليهودية والنصرانية.[٢٤]

وقد عَرَّفَ ابن حزم بالفِرَق النصرانية قبل نقدها، وقسَّمها صنفين: الأول ذكره باختصار، والثاني توسع في ذكر تفاصيله؛ لأنه المقصود بالنقد. ويشتمل الصنف الأول أتباع (أريوس) و(بولس) الشميشاطي، ومقدونيوس. وأما الصنف الثاني فهم الفِرَق النصرانية الكبرى في عصره، وهي: الملكانية، واليعقوبية، والنسطورية.[٢٥] ويلاحظ أن

[٢١] المرجع السابق، ص٦٨.
[٢٢] المرجع السابق، ص٦٨.
[٢٣] المرجع السابق، ص٦٨.
[٢٤] المرجع السابق، ص٧٤.
[٢٥] المرجع السابق، ص٧٤-٧٦.

ابن حزم قد صاغ العقائد النصرانية بطريقة تبرز "التناقضات" التي تحتويها في نظره، واستعمل بعض المصطلحات الخاصة ذات المرجعية الإسلامية عوضاً عن المصطلحات المسيحية.[٢٦]

بدأ ابن حزم بنقد عقيدة التثليث –مثله مثل بقية النقاد المسلمين– إذ إِنَّها أول ما يتصادم في نظرهم والنظرة الإسلامية للتوحيد. وقد اشتمل نقده على مبادئ واضحة وبسيطة،[٢٧] قبل أن يرد على استدلالات النصارى عليها، ومن أبرز هذه المبادئ مبدأ الهوية وعدم التناقض، وتصريح النصوص الإنجيلية بالتمايز بين الأب والابن، وحصر الأقانيم في ثلاثة؛ مما يقتضي التركيب، ومن ثمة الحدوث.

وأما نقد الاستدلالات النصرانية العقلية على عقيدة التثليث فقد رد ابن حزم على استدلال النصارى بأن "الله حي عالم، فيجب أن يكون له بذلك حياة وعلم، فحياته هي روح القدس، وعلمه هو الابن."[٢٨] ونجدهُ يردُّ على هذا الاستدلال بطريقين:[٢٩] الأول أن صفات الله تعالى وأسماءَهُ كلها سماعية، والطريق لمعرفتها هي الوحي الإلهي، والإنجيل يخلو من أي وصف لعلم الله بأنه ابنه. والطريق الثاني: هو برفض قياس الغائب (الله) على الشاهد (العالم).

وفي رده على عقيدة الاتحاد والتجسد التي تعني عند النصارى "بأن أُقنوم الابن (الكلمة) صار إنساناً في يسوع الناصري،"[٣٠] وهي العقيدة التي صاغها مجمع نيقية سنة ٣٢٥م، فقد انتقد الأمثلة التي استدل بها علماء النصارى لتقريب عقيدة الاتحاد إلى أذهان الناس، نحو: قول الملكية بأن "مَثَل اتحاد اللاهوت بالناسوت كَمَثَلِ اتحاد النار في الصفيحة المحماة أو ضوء الشمس في البيت،" وقول اليعقوبية بأنه كـ "اتحاد الماء يلقى في الخمر فيصيران شيئاً واحداً،"[٣١] من خلال النقد الداخلي للأمثلة، الذي استعمل فيه

[٢٦] المرجع السابق، ص٧٩.
[٢٧] المرجع السابق، ص٨٢، ٨٣.
[٢٨] المرجع السابق، ص٨٤.
[٢٩] المرجع السابق، ص٨٤.
[٣٠] المرجع السابق، ص٨٧.
[٣١] المرجع السابق، ص٨٨.

عملية السبر والتقسيم، بالإضافة إلى النقد الخارجي من حيث افتقارها إلى الدليل النصي.

والعقيدة الثالثة التي انتقدها ابن حزم تتمثل في "نص الأمانة" الذي صيغ في المجمع المسكوني الأول في نيقية عام ٣٢٥م، وطُوِّر في مجمع القسطنطينية عام ٣٨١م، وعُرِفَ باسم قانون الإيمان، وتركز نقد ابن حزم على بعض أجزاء نص الأمانة، من خلال إظهار تناقضاتها مع العقل، والأناجيل، وسائر العقائد النصرانية الأخرى.[٣٢] ومثال على هذا النقد ما جاء فيه أن الابن "نزل من السماء وتجسد.. وصار إنساناً"[٣٣] فهو يستخلص منه القياس الآتي: الابن صار إنساناً، والإنسان مخلوق، النتيجة الابن مخلوق. كما أنه لا يمكن أن يكون الابن مخلوقاً بعد نزوله وصيرورته إنساناً، وغير مخلوق قبل ذلك، لأن استحالة غير المخلوق مخلوقاً تناقضٌ لا يقبله العقل.[٣٤]

وانتقد ابن حزم تأويل النصارى لبعض آي القرآن؛ لجعلها تشير إلى عقيدة الاتحاد وتجيزه، كما هو الحال مع قوله تعالى: ﴿وَنَٰدَيۡنَٰهُ مِن جَانِبِ ٱلطُّورِ ٱلۡأَيۡمَنِ وَقَرَّبۡنَٰهُ نَجِيّٗا﴾ (مريم: ٥٢) فالله اتحد مع المسيح كما اتحد مع جانب الطور الأيمن، وردّ ابن حزم ذلك بقوله: "التكليم فعل الله تعالى مخلوق."[٣٥]

وتميّز نقد ابن حزم لعقيدة الصلب عن نقده لبقية العقائد النصرانية من الناحية المنهجية بأمرين:[٣٦] الأول: تركيزه على النصوص الإنجيلية المتعلقة بالصلب، فجاء أقرب إلى نقد النصوص، والثاني: الصبغة الدفاعية في الرد على الشبهات النصرانية، خلافاً للصبغة الهجومية التي صبغت نقده للعقائد الأخرى. فكيف ينكر المسلمون وقوع الصلب، وقد اتفق عليه اليهود والنصارى على مر العصور؟! أفلا يعتبر هذا إنكاراً لمبدأ "نقل الكواف" المعتمد في نقل القرآن؟ ينطلق ابن حزم في رده على هذه

---

[٣٢] المرجع السابق، ص٩٠.
[٣٣] المرجع السابق، ص٩٣.
[٣٤] المرجع السابق، ص٩٤.
[٣٥] المرجع السابق، ص٩٧.
[٣٦] المرجع السابق، ص١٠٠.

الشبهة بتحديد مفهوم الكافة التي يكون نقلها ضرورياً، ويحصر ابن حزم الكــذب في الطبقة الأولى التي روت الخبر.

ومن خلال تحليلٍ أبرز فيه المقراني الجهد الكبير لابن حزم في دراسة النصوص الإنجيلية المتعلقة في الصلب، لا سيَّما ما يتعلق بزمن الصلب ومكانه، وما أحاط بعملية الصلب من الخوف والكتمان، فالظروف المحيطة بالصلب لم تكن تسمح بأن يشهده جمع غفير من الناس، ثم يطرح ابن حزم القصة البديلة من وجهة نظره، المتمثلة في أن الذين ادَّعَوا شهودهم صلب المسيح، قد صلبوا في الواقع شخصاً آخر، ودفنوه في سِرِيّة تامة وعجلة من أمرهم، ثم كذبوا على عامة الناس وشبّهوا عليهم الأمر مدعين أن المصلوب هو المسيح.[٣٧]

ويضرب ابن حزم مثلاً على اشتهار الشائعات في التاريخ بقصة دفن المؤيد هشام بن الحكم، الخليفة الأموي بالأندلس عام (١٠٠٩م)، واعتقد الناس موته، وكان ابن حزم منهم، ولكنها كانت جنازة مزيفة.[٣٨] ووقف ابن حزم عند قوله تعالى: ﴿وَلَٰكِن شُبِّهَ لَهُمْ﴾ (النساء: ١٥٧) ونفى أن تكون حواس الناس قد خدعت؛ لأنَّه لو أمكن التشبيه على الحواس السليمة وتعطيلها "لبطلت النبوات كلها."[٣٩] وينطوي فهم ابن حزم لهذه الآية على رد غير مباشر على التفسير الشائع للآية، الذي يذهب إلى أن الله ألقى شبه المسيح على أحد تلامذته، وهو تلميذه الذي وشى به (يهوذا الاسخريوطي)، وأنه هو الذي صُلِبَ بدلاً منه.

كما ينتقد ابن حزم الشرائع التي يعمل بها النصارى، مثل: صلاتهم، وتعظيمهم الأحد، وصيامهم، ومناكحتهم، وأعيادهم، واستباحتهم الخنزير والميتة والدم، وترك الختان، وتحريم النكاح على الرهبان. وقد أظهر ابن حزم في نقده لهذه التشريعات معرفة بالشعائر والطقوس النصرانية، وهي معرفة متاحة في المجتمع الأندلسي المتعدد

[٣٧] المرجع السابق، ص١٠٥.
[٣٨] المرجع السابق، ص١٠٦.
[٣٩] المرجع السابق، ص١٠٦.

الديانات.[٤٠] ويتلخص نقد ابن حزم لهذه التشريعات بأن التشريع هو حق من حقوق الله وحده، وهو بذلك ينطلق من الآية القرآنية: ﴿ ٱتَّخَذُوٓاْ أَحۡبَارَهُمۡ وَرُهۡبَٰنَهُمۡ أَرۡبَابٗا مِّن دُونِ ٱللَّهِ ﴾ (التوبة: ٣١). وأما رده العقلي، فيرتكِزُ على أن نفي النصارى للنبوة بعد المسيح يمنع من إقرار أي شريعة لاحقة، وأن حال النصارى يناقض ذلك.

ولا شك أن ابن حزم لم يلتفت إلى تفاوت مفهوم النبوة بين العلماء المسلمين واللاهوتيين النصارى، كما أنه لم يعترف بالتصور النصراني للمسيح الذي يتجاوز كثيراً منزلة النبوة في الإسلام، وهذا ما يجعل قبول النصارى بردود ابن حزم أمراً بعيد المنال؛ مما يؤكد أن ابن حزم كان حريصاً على أن يكون منطقياً مع نفسه أكثر من حرصه على فهم الآخرين.

ويخرج المقراني في نهاية عرضه للمعتقدات النصرانية التي انتقدها ابن حزم بملاحظة نقدية سديدة ودقيقة مفادها أن "عمل ابن حزم لم يكن مختلفاً عن سابقيه أو متميزاً عنهم، من حيث محاور النقد وقضاياه المطروحة، بل أيضاً من حيث القضايا غير المطروحة كعقيدة الفداء التي لم تنل من النقاد المسلمين ما تستحقه من اهتمام،"[٤١] إلا أن ذلك لا يعني عدم تميز نقد ابن حزم للعقائد النصرانية من غيره من العلماء المسلمين، فقد جاء نقده أكثر وضوحاً والتزاماً بقواعد مذهبه.[٤٢]

وفي الفصل الثاني تناول كتاب المقراني تعريف النصوص النصرانية وترجمتها،[٤٣] واهتم أساساً بدراسة تعريف ابن حزم بأَسفار العهد الجديد، ثم يتناول التحليل المقارن الترجمة (أو الترجمات العربية للعهد الجديد المعتمدة عند ابن حزم، وذلك قبل تحليل مضامين النقد في الفصل الثالث). ويجيب المقراني على سؤال في غاية الأهمية، وهو: هل قام ابن حزم بنفسه بترجمة العهد الجديد إلى اللغة العربية؟ أم اعتمد ترجمة أو ترجمات جاهزة؟

---

[٤٠] المرجع السابق، ص١١١.
[٤١] المرجع السابق، ص١١٢، ١١٣.
[٤٢] المرجع السابق، ص١١٣.
[٤٣] المرجع السابق، ص١١٥.

إن الترجمة الوحيدة التي كانت قبل ابن حزم هي ترجمة إسحاق ابن بلشك القرطبي، ويذهب (كوينغسفلد) إلى اعتبارها الترجمة الوحيدة التي اطلع عليها ابن حزم، مستدلاً بأنه (ابن حزم) لو كان على علم بتعدد نسخ العهد الجديد واختلافاتها لوظف ذلك في خدمة أغراضه الجدلية، مثلما فعل مع التوراة،[٤٤] ويأخذ المقراني على هذا الرأي بعض الملاحظات، مما يجعله لا يؤكد اطلاع ابن حزم على ترجمة ابن بلشك، وإن كان لا يستبعد حدوث ذلك.[٤٥]

ويشير الكاتب إلى احتمال آخر لم يسبقه إليه أحد، وهو: لماذا لا يكون ابن حزم مترجم نصوصه عن اللغة اليونانية؟ ويستدل ببعض القرائن على إمكان ذلك، أهمها: ذكر ابن حزم أن اللغة اليونانية هي لغة أسفار العهد الجديد، ونقده للترجمة السبعينية، وإدراكه للاختلافات اللغوية بين اللغتين العربية واليونانية: كما يدعم المقراني هذا الاحتمال من خلال دراسة تحليلية مقارنة للنصوص التي اعتمدها ابن حزم وأبرز فيها بعض الاختلافات بين ترجمة بعض النصوص الإنجيلية في "الفِصَل" والترجمات النصرانية؛ مما يؤكد الخلفية الإسلامية للنصوص المترجمة في "الفِصَل".[٤٦]

وأفرد الكتاب الفصل الثالث لنقد أسفار العهد الجديد من حيث طرق ورود النصوص ونقلها (النقد الخارجي)، ثم (النقد الداخلي)، من حيث فحوى النصوص ومكامن الخلل والتناقض، بالمقارنة بين النصوص ومعطيات الحواس وأولويات العقل وبديهياته.[٤٧]

استلهم ابن حزم معرفته في علوم الحديث في صياغة منهجه في نقد الروايات والنصوص الدينية المسيحية واليهودية، "وما يميز ابن حزم في نقده للأديان الكتابية هو التزامه بتطبيق منهج النقد الحديثي وتوسعه فيه، ففاق في هذا المضمار نُظَرَاءَهُ، وشَكَّل

[٤٤] المرجع السابق، ص١٢٢.
[٤٥] المرجع السابق، ص١٢٢.
[٤٦] المرجع السابق، ص١٢٩.
[٤٧] المرجع السابق، ص١٤٣.

قفزة نوعية في تاريخ الجدل الديني."[٤٨] فقد قام بنقد رواة أخبار المسيح وفق مقتضيات علم الجرح والتعديل، فوجد أن نقل النصارى في الأناجيل يرجع إلى خمسة أشخاص نقل عنهم ثلاثة آخرون، ثم نقب ابن حزم في أسفار العهد الجديد باحثاً في "عدالة هؤلاء الرواة،[٤٩] فوجد أنهم عصوا المسيح، (مَتَّى ١٠: ٥-٦) وأنهم وُصِفوا بقلة الإيمان، (مَتَّى ٢١: ١٤-١٧)، وأنهم قد انقسموا بعد رفع المسيح رسالة بولس إلى أهل غلاطية (٢: ٧-٩). ويخلص ابن حزم إلى أن هؤلاء الأشخاص الوارد ذكرهم في أسفار العهد الجديد ليسوا الحواريين، المنصوص عليهم في القرآن بل، هم الطائفة الكافرة منهم (الصف: ١٤).

لم يتنبه الكاتب إلى أن ابن حزم لم يتعرض لسبب تسمية النصارى بأهل الكتاب، ولماذا طلب القرآن منهم إقامة الإنجيل ما دام الإنجيل قد فُقِدَ وحُرِّفَ الآية: ﴿وَلْيَحْكُمْ أَهْلُ الْإِنجِيلِ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فِيهِ ۚ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ (المائدة: ٤٧) و لم يتعرض الكاتب لأقوال العلماء المسلمين الذين كانوا على ثلاثة مواقف: أولها كان القول بالتحريف الكلي، وثانيها التحريف الجزئي، وثالثها التحريف بمعنى التأويل الخاطئ. فالجدل الديني لا يزال ينطوي على إشكالات ارتدادية تعكس مدى صعوبة صياغة النقد الديني دون أن تنعكس تلك الصياغة على الناقد ومنظومته العقدية.

قارن ابن حزم نسبة الخوارق إلى الحواريين "المزيفين" من قبل النصارى، وإلى الأحبار من قبل اليهود، وإلى أئمة آل البيت من قبل "غلاة الشيعة" والى بعض الصالحين من قبل بعض التيارات الصوفية، فكل هؤلاء قد نقلوا تلك الادعاءات دون أن تنقلها "كافة عن كافة حتى تبلغ إلى المشاهدة."[٥٠] وهذه المقارنة التي أقامها ابن حزم بين هذه الأديان والطوائف تعتبر من الأمثلة القليلة على تطبيق المنهج المقارن[٥١] في نقد

---

[٤٨] المرجع السابق، ص١٤٣.
[٤٩] المرجع السابق، ص١٤٥.
[٥٠] المرجع السابق، ص١٤٧.
[٥١] المرجع السابق، ص١٤٧.

العقائد، خلافاً لتوسعه في نقد النصوص الدينية. ولكي يزيد ابن حزم في إظهار الخلل في نقل النصارى عقد مقارنة بين طرق نقل المسلمين ونقل النصارى.[٥٢]

ولكن المقارنة بين هذه الطرق عند ابن حزم لم تأخذ بالحسبان اختلاف مفهوم الوحي بين النصارى والمسلمين؛ ولذلك فإن بعض النقاد الغربيين، أمثال "روجيه أرنالديز"،[٥٣] قد أخذوا على ابن حزم تحكيمه لمفهوم الوحي الإسلامي المغاير لما اتفق عليه النصارى، وهذا يؤكد أهمية تحديد المصطلحات والمفاهيم في دراسة الأديان ونقدها.

وأما النقد الداخلي للنصوص المسيحية فإن ابن حزم قد قسم نقده للأناجيل إلى واحد وسبعين فصلاً، احتوى كل فصل على تناقض واحد، وأحياناً على جملة من التناقضات الفرعية، وقد "نظر إلى كل إنجيل كسلسلة من القضايا المتعاقبة، تحتمل كل واحدة منها الصدق والكذب، ومعيار الحكم عليها هو بداءة الحس وأوائل العقل من ناحية المصداقية الخارجية، وأما من ناحية المصداقية الذاتية، أي تماسك النصوص –كقضايا منطقية– وعدم تناقضها وتكاذبها، فلا يعرف إلا بالمقارنة فيما بينها."[٥٤]

ويعتبر المقراني نقد ابن حزم لأسفار العهد الجديد "غير مسبوق في منهجه وشموله".[٥٥]

ومن خلال استقراء المواضيع التي استدل بها ابن حزم من الأناجيل والرسائل يخلص المقراني إلى تركيز ابن حزم على إنجيليْ (مَتَّى) و(يوحَنَّا)، وإهماله بقية أسفار العهد الجديد، ويفسر ذلك بكون إنجيل متى هو أَلصق الأناجيل بالديانة والتقاليد اليهودية، وهو أكثرها ذكراً لنصوص العهد القديم، واستشهاداً بشرائعه ونبوءاته، وأما

[٥٢] المرجع السابق، ص١٤٨.
[٥٣] المرجع السابق، ص١٤٩.
[٥٤] المرجع السابق، ص١٥٢.
[٥٥] المرجع السابق، ص١٢٩.

إنجيل يوحنا، فبسبب إظهاره للجانب الإلهي لشخصية المسيح، ولاهوت الكلمة وتجسدها.[٥٦]

وفي سبيل ترتيب المواضيع التي ذكرها ابن حزم في نقده للنصوص الإنجيلية، فقد أعاد الكاتب ترتيب قضايا النقد ترتيباً موضوعياً، واختصرها تحت عنوانين كبيرين: طبيعة المسيح وسيرته، ثم موقف النصارى من العهد القديم.[٥٧] وفي الشق الأول من حديثه عن طبيعة المسيح، تحدث عن ناسوت المسيح، وتناول الأخلاق المنسوبة إليه، ورآها غير لائقة به.[٥٨] ثم انتقد نسب المسيح في مقارنة ذات ثلاثة مستويات: بين إنجيل مَتَّى والعهد القديم، وبين مَتِّى ولوقا، وبين المسيحية واليهودية والإسلام.[٥٩] وأما لاهوت المسيح "ألوهية المسيح" فقد سعى ابن حزم إلى البرهنة على عدم تطابق عقائد النصارى ونصوصهم الدينية، وعدم وجود نصوص قطعية الدلالة في هذه المسألة، وبَيَّنَ أن كثيراً من الألفاظ التي تناولها النصارى بما يفيد تأليه المسيح، إنما هي ألفاظ مشتركة وعامة، وردت بشأن المسيح وغيره من الناس.[٦٠]

وخلافاً للغزالي الذي قال بمجازية الألفاظ التي تشير إلى أبوة الله للمسيح، فإن ابن حزم يرى وفق مذهبه الظاهري أن للأسماء معاني ثابتة، لا تحول عن مسمياتها؛ مما جعله يَعُدُّ وصف الله بالأبوة خطأً وكفراً.[٦١] وابن حزم يكتفي من النص بمعناه الأوَّلِيِّ البسيط، بل والسطحي أحياناً، وهو يرفض الرمزية المسيحية، كما هو الحال مع رمز الخروف (الحَمَل) الذي يدل على المسيح الفادي بدمه خطايا العالم، فالخروف عند ابن حزم عبارة لا تخلو من السخرية، لا يضاف إلا لـ "من يتخذه للأكل والذبح...، وهو ابن الكبش والنعجة، وليس ابنَ الله."[٦٢]

---

[٥٦] المرجع السابق، ص١٥٤.
[٥٧] المرجع السابق، ص١٥٥.
[٥٨] المرجع السابق، ص١٥٦-١٥٩.
[٥٩] المرجع السابق، ص١٥٩-١٦٢.
[٦٠] المرجع السابق، ص١٦٣.
[٦١] المرجع السابق، ص١٦٤.
[٦٢] المرجع السابق، ص١٦٥.

وينتقد الكاتب هذه النظرة الساحرة عند ابن حزم بقوله: "وهكذا يمرُّ ابن حزم أمام أهم الرموز والعقائد النصرانية، من دون أن يدرك معناها، أو يناقشها مناقشة جديةً."[٦٣] ومما زاد من رفض ابن حزم لتلك الرمزية المسيحية رفضه لأشكال الرمزية الباطنية الفاطمية عند أعداء الحكم الأندلسي في الجنوب.

وفي دراسته لموقف النصرانية من العهد الجديد، ركز ابن حزم على التباين بين اليهودية والنصرانية الملتزمة بالشريعة وبين النصرانية البولسية المتحللة منها. وفي هذا الصدد، نقد ابن حزم نصاً لبولس، جاء فيه: "شهد لكل إنسان يختتن أنه يلزمه أن يحفظ شرائع التوراة،" وقال أيضاً قبل ذلك: "إن اختتنتم فإن المسيح لا ينفعكم،" واستنتج ابن حزم من النص أن بولس يشرع لدينين مختلفين: "دين المختونين الملتزمين بالتوراة، الذين لا ينفعهم المسيح، ودين الغرل غير الملتزمين بالتوراة، وهم فقط ينفعهم المسيح."[٦٤]

ويأخذ الكاتب على ابن حزم نقده السابق، ويرى أن السياق العام للنص لا يفهم منه ما ذهب إليه ابن حزم، "فبولس يريد أن يؤكد من اتخذ من الشريعة سبيلاً لخلاصه لا المسيح، فعليه أن يلتزم بما اختاره بما في ذلك الختان، أما من اختار المسيح مُخلِّصاً فلا تلزمه التوراة."[٦٥] وهذه الملاحظة تؤكد سمة الإنصاف والموضوعية عند الكاتب، وقدرته على تقييم نقد ابن حزم ومراجعته وفق القراءة "الأحسن للنص" وليس القراءة الأبعد والأسوأ، وهذا يؤكد أن رغبة النقد قد تجنح بالناقد عن العدل والصواب. وفي نقده للتأويلات النصرانية لنبوءات العهد القديم يرفض ابن حزم، وفق منهجه اللغوي المنطقي لفهم النصوص –التأويل الرمزي– الذي يفسح المجال لفوضى تأويلية تجعل كل فريق يُوجِّه النص نحو وجهته الخاصة؛ فاليهود يرون فيها حلمهم المسيحاني بعودة أمجاد مملكة داود، والنصارى يرون فيها بشارات تحققت في المسيح والخلاص على يديه، وهنا -بحسب ابن حزم- "حصلت دعوى مقابلة لدعوى "بلا مرجع ولا دليل"، وما

[٦٣] المرجع السابق، ص١٦٦.
[٦٤] المرجع السابق، ص١٧١.
[٦٥] المرجع السابق، ص١٧١.

كان هكذا فهو باطل ومموّه،"[٦٦] وهذا الحكم ينطوي على موقف متشدد لو تم تطبيقه على بعض القضايا الدينية لبطلت؛ مما يجعل ارتدادات النقد عند ابن حزم تستغرق جزءاً من تراث الناقد نفسه، ومثال البشارات بالنبي محمد -صلى الله عليه وسلم- في العهد القديم والجديد دليل على ذلك.

وأشار ابن حزم إلى اعتماد النصارى على التوراة السبعينية اليونانية، رغم أنها تخالف الأصل العبري في مواضع عديدة، ورأى في ذلك موقفاً متناقضاً.[٦٧] وبمقارنة التوراة السبعينية بالتوراة العبرية عثر ابن حزم على العديد من الاختلافات؛ مما يلقي بظلال من الشك على كلا التوراتين حسب ابن حزم، إلا أن الترجمات النصرانية المتداولة حالياً للعهد القديم ترجع أساساً إلى الأصل العبري، وترجع أحياناً إلى الترجمة السبعينية للاستئناس فقط.[٦٨]

وفي الباب الثاني تناول الكتاب نقد ابن حزم للديانة اليهودية، التي احتلت المرتبة الثانية في اهتمام ابن حزم بعد النصرانية؛ بسبب الظرف التاريخي والسياسي الذي مرت به الأندلس. وقد انقسم نقد ابن حزم لليهودية إلى قسمين: عني القسم الأول من النقد باعتقاد اليهود خلود شريعتهم، وعدم نسخ الشريعة الإسلامية لها، وهو اعتقاد له علاقة وطيدة بموضوع الإيمان بنبوة محمد، خاتم الأنبياء والمرسلين.[٦٩] وغلب على هذا القسم المنهج الجدلي العقلي، ذو الطابع الكلامي، ويقوم على السبر والتقسيم وتفريغ الاحتمالات وتنفيذها؛ قصد محاصرة الخصم وإفحامه.

أما القسم الثاني من النقد فيُعنَى بالنصوص ذاتها: العهد القديم والتلمود، ولم يتَّسمْ هذا القسم بترابط الأفكار في نسق منهجي محدد وواضح كالقسم الأول، فالنص هو الذي يفرض النقد المتعلق به، وليس تناسق الأفكار وتراكبها المنهجي.[٧٠] ويمثل نقد ابن

٦٦ المرجع السابق، ص١٧٣.

٦٧ المرجع السابق، ص١٧٣.

٦٨ المرجع السابق، ص١٧٤-١٧٦.

٦٩ المرجع السابق، ص١٧٩.

٧٠ المرجع السابق، ص١٨٠.

حزم للنصوص اليهودية جانب الجدة والإضافة، فهو يعد أول من تنـــاول النصـــوص اليهودية بتوسُّع وتدقيق.[٧١]

عرّف ابن حزم بالفِرَق اليهودية قبل شروعه في الرد علـــى اليهوديـــة، فـــذكر: السامرية، والصدوقية، والعنانية، (القراؤون)، والربانية، والعيسوية، ولم يكن غرض ابن حزم التأريخ لهذه الفرق، بل مجرد تعريفها؛ قصد التوطئة للنقد.[٧٢]

وقسّم ابن حزم اليهود من حيث مواقفهم من النسخ إلى فريقين: فريق قال بإبطال النسخ واستحالته، وفريق قال بإمكانه وجوازه دون الاعتقاد بوقوعه فعـــلاً.[٧٣] ثم رد على القائلين باستحالة النسخ بعد أن أورد استدلالهم الوحيد الذي مفـــاده أن القـــول بالنسخ يؤدي إلى جعل الحق باطلاً، والطاعة معصية، والباطل حقاً، والمعصية طاعة.[٧٤] ويرد ابن حزم على هذا الاستدلال بأن النسخ "من صفات الله تعالى من جهة أفعالـــه كلها؛" فالنسخ عنده "نوع من أنواع الكون والفساد الجاريين في طبيعة العالم بتقـــدير خالقه ومخترعه ومدبره."[٧٥]

وبعد هذه النظرة الكونية المتعددة المستويات، التي ترى التحول والتغير من ســـنن الله في خلقه، يستدل ابن حزم بالعديد من الأمثلة والنصوص من العهد القـــديم الـــتي تؤكد وقوع النسخ.[٧٦]

ويلاحظ الكاتب أن ابن حزم قد وقع في تناقض مع تعريفه الفقهي للنسخ عندما قال في أمثلته على الناسخ عند اليهود "كالعمل، هو عندهم مباح في الجمعة، حرام يوم السبت، ثم يعود مباحاً يوم الأحد، وكالصيام والقرابين وسائر الشرائع كلها، وهـــذا بعينه هو نسخ الشرائع الذي أبوه وامتنعوا منه."[٧٧] فابن حزم يستثني من النســـخ مـــا

---

[٧١] المرجع السابق، ص١٨٠.
[٧٢] المرجع السابق، ص١٨٢.
[٧٣] المرجع السابق، ص١٩٢.
[٧٤] المرجع السابق، ص١٩٣.
[٧٥] المرجع السابق، ص١٩٣.
[٧٦] المرجع السابق، ص١٩٥.
[٧٧] المرجع السابق، ص١٩٦.

يتكرر وما علّق بوقت "فإذا خرج ذلك الوقت أو أدى ذلك الفعل، سقط الأمر بـه، فليس هذا نسخا،"[٧٨] وهذا النقد الدقيق من قبل المقراني لابن حزم يؤكد عمق فهمه لابن حزم، كما استدل ابن حزم بوجود البداء في التوراة كما هو الحال في تراجع الله عن إهلاك بني إسرائيل، إثر إلحاح موسى عليه السلام وتوسله إليه ألا يفعل ذلك.[٧٩] وأما رده على القائلين بجواز النسخ مع عدم وقوعه، فقد رأى فيه هرباً من إلزامية الإيمان بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم.[٨٠]

وفي الفصل الثاني تناول الكتاب تعريف النصوص اليهودية وترجمتها، فعرف بالعهد القديم وأقسامه، ولاحظ في هذا السياق أن نقد ابن حزم الأندلسي للقسم الأول من العهد القديم (التوراة) قد جاء مسهباً ومفصَّلاً، ومراعياً للترتيب المعروف للأسفار. أما نقده للقسم الثاني (الأنبياء والمكتوبات) فكان مختصراً وانتقائياً، ولم يراع فيه الترتيب اليهودي، ولا الترتيب النصراني.[٨١]

وأما نقد ابن حزم للتلمود والمدراش، فيلاحظ الكاتب عدم توسع ابن حزم في نقدها كما توسع في نقد العهد القديم،[٨٢] وإن جاء نقده انتقائياً، ولكنه على الرغم من ذلك يظل أكثر من توسع في نقد النصوص اليهودية في تاريخ نقد الأديان عند المسلمين.[٨٣]

وفي سياق دراسة مصادر الترجمة التي استعملها ابن حزم في نقد التوراة، يُشير المقراني سؤالاً هاماً هو: هل كان ابن حزم يعرف اللغة العبرية؟ وهل قام بنفسه بترجمة النصوص من العهد القديم والتلمود، أم إنَّه اعتمد ترجمة أو ترجمات جاهزة؟ وكانت خلاصة الإجابة أن ابن حزم لم يكن يعرف اللغة العبرية، وأنه قد اعتمد ترجمة أو

[٧٨] المرجع السابق، ص١٩٦.
[٧٩] المرجع السابق، ص١٩٨.
[٨٠] المرجع السابق، ص١٩٩.
[٨١] المرجع السابق، ص٢٠٩.
[٨٢] المرجع السابق، ص٢١٦.
[٨٣] المرجع السابق، ص٢١٩.

ترجمات جاهزة، ويستدل بقول ابن حزم بعد أن أورد ترجمتين مختلفتين لنص واحد "إن لم يكن أحدهما خطأ من المترجم، وإلا فلا أدري كيف هذا؟"[٨٤]

وأما الفصل الثالث، وهو "نقد النصوص اليهودية"، فقد جاء مُقسَّماً إلى قسمين رئيسين: أولهما يعنى بفحوى النصوص (النقد الداخلي)، وثانيهما يعني بتاريخها (النقد الخارجي). وقد طبق ابن حزم في النقد الداخلي للنصوص اليهودية المنهجَ نفسَهُ الذي اعتمده في نقد أسفار العهد الجديد، منطلقاً من نص أساسي، ثم يقارنه بنصوص أخرى، وذلك على ضوء بداءة الحس والعقل والمرجعية الإسلامية الظاهرية.[٨٥]

وفي نقده للنصوص اليهودية في موضوع الألوهية جاء بالنصوص التي يفيد ظاهرها الشرك وتعدد الآلهة، أو حلول الإله، أو تشبيهه بمخلوقاته.[٨٦] وخلص ابن حزم -من خلال نقده للنصوص اليهودية- إلى أن بذور العقائد النصرانية في التجسد والتثليث موجودة في العهد القديم.[٨٧] وفي نقده للنصوص المتعلقة بالأنبياء ركز ابن حزم على الانحرافات العقدية المنسوبة إلى بعض الأنبياء، وعدم تنفيذ أوامر الله، والكذب، وعدم عصمة الأنبياء في أعراضهم، ووقوعهم في الزنا، واقترافهم الظلم والسكوت عليه.[٨٨]

كما استخرج ابن حزم أخطاء حسابية في العهد القديم، سواءً في تقدير أعمار الأفراد أو الأجيال أو الحقب التاريخية، وفق قواعد علم الحساب ومجريات العادة؛ مما يتناقض ونسبة الكتاب إلى الله، كما هو الحال مع مدة استعباد بني إسرائيل في مصر، وإحصاءات بني إسرائيل.[٨٩] وفي نقده للنبوءات والبشارات في العهد القديم تناول ابن حزم بعض النبوءات التي لم تتحقق، مثل: وعد الله لتمليك إبراهيم وبنيه من الفرات إلى النيل،[٩٠] والبشارات بمحمد -صلى الله عليه وسلم- التي لاحظ عليها المقراني أنها

---

[٨٤] المرجع السابق، ص٢٣٧.
[٨٥] المرجع السابق، ص٢٣٧.
[٨٦] المرجع السابق، ص٢٣٨-٢٤١.
[٨٧] المرجع السابق، ص٢٤١.
[٨٨] المرجع السابق، ص٢٤٢-٢٤٦.
[٨٩] المرجع السابق، ص٢٤٦-٢٥٦.
[٩٠] المرجع السابق، ص ٢٥٧.

جاءت قليلة، وعلل ذلك بالمنهج "الظاهري، الذي ينشد الوضوح، وينفر من النصوص الرمزية الغامضة."[٩١]

وبالرغم من اتهام ابن حزم اليهود بتحريف التوراة؛ بسبب عدم وجود تلك النصوص الصريحة بنبوَّةِ محمد في التوراة، التي أشار إليها القرآن، إلا أن "موقفه يبدو متناقضاً بين التشدد في رفض النبوءات التي يمكن أن تؤول لصالح اليهودية أو النصرانية، وبين التساهل في قبول النبوءات التي تأوَّلها لصالح البشارة بنبيِّ الإسلام."[٩٢] ومن البشارات التي رأى فيها ابن حزم دليلاً على نبوة محمد في التوراة، وعد ملاك الله لهاجر بأن يكون ابنها يده فوق يد الجميع (تكوين ١٦:١٢) وأن الله "استعلن من جبال فاران" (تثنية ٣٣:٢) ودلل على أن جبال فاران هي جبال مكة، وادعى أن هناك إجماعاً على أنها كذلك، والواقع أن ليس هناك إجماع على ذلك وفق المرجعية اليهودية والنصرانية.

وقد كان المقراني دقيقاً وموضوعياً إلى حد كبير عندما رأى بأن بعض النصوص التي استدل بها ابن حزم على البشارة بالنبي محمد -صلى الله عليه وسلم- يمكن "توجيهها توجيهاً مسيحانياً، سواء وفق المعتقد اليهودي أو المعتقد النصراني، أو اعتبارها تمجيداً لداود وسليمان."[٩٣]

وفي الإشكالات الجغرافية التوراتية تناول الكاتب نقد ابن حزم لقول التوراة بأن الأنهار الأربعة (النيل، وجيحان، والدجلة، والفرات) ترجع إلى نهر واحد يخرج من عدن، ورأى في ذلك تناقضاً مع المعرفة الجغرافية لمخارج هذه الأنهار.[٩٤]

كما يُعَدُّ نقد ابن حزم بداية لإعادة النظر في المعارف الجغرافية للتوراة، وهي من القضايا التي ما تزال تثير العديد من الإشكالات، كما هو الحال مع دراسة كمال الصليبي "التوراة جاءت من جزيرة العرب".

[٩١] المرجع السابق، ص٢٦١.
[٩٢] المرجع السابق، ص٢٦٢.
[٩٣] المرجع السابق، ص٢٦٣.
[٩٤] المرجع السابق، ص٢٦٦.

لكن، ثمة ملاحظة ختم بها المقراني التناقضات الجغرافية للتوراة، وهي تُعبِّر عن معرفة بالطبيعة الرمزية والروحية للنصوص الدينية، وتتجلى بقوله: "يتضح الجانب الرمزي هنا في تصوير جنة عدن كقلب للعالم، تنبع منه المياه الأزلية التي تمد الأنهار الكبرى الخالدة، وهذه نزعة عرفت بها الديانات القديمة، حيث كثيراً ما اعتبرت معابدها وأماكنها المقدسة مراكز للكون، منها انبثقت الحياة، وأشرق نور أول يوم على الأرض."[٩٥]

وفي النقد الخارجي لأسفار العهد القديم حرص ابن حزم على إظهار وقوع التحريف من خلال الاعتماد على الأسفار التاريخية للعهد القديم، فقد انطلق من مقدمات جدلية يقرُّ بها الخصم؛ ليصل إلى نتيجة هي دعوى الناقد بأنَّ التوراة محرَّفة، دون أن يعني ذلك قبول ابن حزم لشرعية تلك الأسفار بحد ذاتها.[٩٦] وقد طرق ابن حزم مشكلات تدوين التوراة، مستحضراً الأنموذج الإسلامي لتدوين القرآن، وركز على إظهار الاضطرابات المختلفة التي رافقت المرحلة الفاصلة بين موسى وعزرا مما أثر في حفظ التوراة.[٩٧] ونظراً لغلبة الكفر على بني إسرائيل، وانحصار تداول التوراة داخل نطاق ضيق من الكهنة المشكوك في أخلاقهم، بالإضافة إلى تعرض التوراة مراراً للتلف والإهمال، واضطهاد الأنبياء، فإن ابن حزم رأى في هذه العوامل سبباً لتحريف التوراة.[٩٨]

وأما الباب الأخير في الكتاب فعني بالأديان الشرقية، وهي الأديان الثنوية، والمجوسية، والمزدكية، والصابئة، والمانوية، والديصانية، والمرقونية، والبرهمية. وبالرغم من قلة نقد ابن حزم لهذه الأديان بالمقارنة مع نقده للنصرانية واليهودية، وباعتبار أعمال المتكلمين المشارقة، على اعتبار ما يفرضه الواقع وأولوياته على الناقد من توجهات واختيارات،[٩٩] صنف ابن حزم الأديان الثنوية ضمن قسم الأديان الشِّرْكية

[٩٥] المرجع السابق، ص٢٦٨.
[٩٦] المرجع السابق، ص٢٧٠.
[٩٧] المرجع السابق، ص٢٧١.
[٩٨] المرجع السابق، ص٢٧٤.
[٩٩] المرجع السابق، ص٢٨٣.

التي تقول بتعدد الآلهة، ثم قسمها (الثنوية) إلى قسمين: الأديان التي تمايز بين العالم ومدبريه، والأديان التي تماهي بين العالم ومدبريه.[١٠٠]

وجاء ضمن القسم الأول كل من المجوسية والصابئة، وبعد عرض الكاتب لتعريف المجوسية عند ابن حزم قارن ما قدمه ابن حزم من معلومات بنتائج الدراسات الحديثة؛ قَصْدَ التثبت من مصداقية تلك المعلومات. واجتهد المؤلف في الرجوع إلى المراجع المحتملة التي اعتمد عليها ابن حزم في نقده للمجوسية، لا سيَّما أن ابن حزم كان ضنيناً في ذكر مصادره.

وخلص المقراني إلى أن ابن حزم "كان قد أصاب حينما ذكر أن نظرية صدور أهرمن (إبليس) عن أهرمزد (الله) هي الرائجة عند المتكلمين، إلا أنه جانب الصواب عندما خطأهم، ورفض نسبة النظرية إلى المجوس."[١٠١] أما بالنسبة لنظرية القدماء الخمسة، التي اعتبرها ابن حزم من عقائد المجوس، ودافع عن نسبتها لهم، فيخلص الكاتب إلى أنه يمكن أن يكون ما ذكره ابن حزم، وكذا المسعودي، الشهادة الوحيدة المتبقية على أحد المعتقدات المجوسية المغمورة، إلا أنه، بصفة عامة، ما رفض ابن حزم نسبته إلى المجوس هو أوصل رحماً مما قبل نسبته إليهم.[١٠٢]

وأما المزدكية فلم يفصّل ابن حزم القول فيها، واكتفى بذكر نسبة تأسيسها إلى مزدك الموبذ، وأنه ظهر في عهد أنوشروان بن قباذ، وهذا يخالف الدراسات الحديثة التي تذهب إلى ظهوره في عهد الملك الساساني قباذ والد أَنوشروان.[١٠٣]

ويرى ابن حزم أن دين الصابئة هو أقدم الأديان وأعمها على وجه الأرض. وأنه كان صحيحاً في الأصل قبل أن تدخل عليه عبادة الكواكب وتبدل شرائعه، وأن الله أرسل إبراهيم عليه السلام إليهم لتصحيح ما أفسدوه،[١٠٤] وذكر ابن حزم بعض

---

[١٠٠] المرجع السابق، ص٢٨٥.
[١٠١] المرجع السابق، ص٢٧٦.
[١٠٢] المرجع السابق، ص٣٠٠.
[١٠٣] المرجع السابق، ص٣٠١.
[١٠٤] المرجع السابق، ص٣٠١.

العبادات والتشريعات التي يتشابه بها الصابئة والمسلمون، ورغم ذلك فإن ابن حزم لم يشر إشارة صريحة إلى اعتبار الصابئة أهل كتاب، أو لهم شبه كتاب، كما هو الحال مع المجوس.[١٠٥]

وقد لاحظ المقراني أن ابن حزم، والمسعودي، وابن النديم، والبيروني، قد جعلوا من الصابئة الحرانية والحنفاء شيئاً واحداً، خلافاً للشهرستاني الذي مايز بينهما إلى درجة التقابل والتناقض.[١٠٦]

وأما المجموعة الثانية من الأديان الثانوية فهي الأديان التي تماهي بين العالم ومدبريه، وهذه المجموعة تضم المانية (المانوية)، والديصانية، والمرقيونية، وهي تؤمن بنوع من الاندماج بين الإله والعالم، وذكر ابن حزم أن هذه الأديان كلها متفقة في الإقرار بنبوة زرادشت نبي المجوسية، وينسبون أنفسهم إليه.[١٠٧] أما الديانة المانوية فإن ما ذكره ابن حزم عنها يعد قليلاً ومختصراً مقارنة بما قدمه العلماء المشارقة أمثال: ابن النديم، والقاضي عبد الجبار، والبيروني، فقد تطرق هؤلاء لموضوعات لم يذكرها ابن حزم مطلقاً، مثل الكتب المقدسة عند المانوية.[١٠٨]

ويلتمس المقراني الأعذار لابن حزم في قلة المعلومات وبعض الأخطاء التي وقع فيها بكون الأندلس بعيدة عن موطن المانوية، ومن الأخطاء التي استدركها المقراني على ابن حزم في هذا الخصوص، أن مانياً كان راهباً بحران، وهذا لا يتفق والمصادر المانوية التي تذكر أن مانياً كان على دين المغتسلة، ولم يكن راهباً، ولا نصرانياً، ولا عاش في حران.[١٠٩]

وعلى نحو قريب مما عالج به ابن حزم المانوية، تعامل مع الديصانية والمرقيونية، إلا أنه كان أشد اختصاراً، وأقل دقة من علماء المشارقة، ويعتذر المقراني لابن حزم هنا كما اعتذر له في المانوية.

---

[١٠٥] المرجع السابق، ص٣٠٣.
[١٠٦] المرجع السابق، ص٣٠٩.
[١٠٧] المرجع السابق، ص٣١٧.
[١٠٨] المرجع السابق، ص٣١٩-٣٢٠.
[١٠٩] المرجع السابق، ص٣٢٣-٣٢٦.

وتأثر نقد ابن حزم للبرهمية التي تمثل الديانة القومية للهنود بقلة المعلومات حول الهند، فهي بلاد بعيدة جداً من الأندلس، بحسب معايير الاتصال القديمة، كما أن عدم وجود أتباع لهذه الديانة خارج النطاق الحضاري الهندي قد أسهم في شح المعلومات عن هذه الديانة التي يناهز أتباعها في زماننا هذا المليار. و لم يشر ابن حزم للأديان الهندية الأخرى، كالبوذية والجينية، إلا عَرَضَاً باقتضاب شديد.[١١٠]

وأخذ المقراني على نقد ابن حزم للبرهمية بعض الملاحظات، أهمها: ما ذهب إليه ابن حزم بأن أصل تسمية البراهمة يعود إلى ملك هندي قديم يدعى "برهمي"، وهذا يتعارض مع مفاهيم الديانة الهندوسية التي فرقت بين "طبقة البراهمة"، وهم الكهنة، وبين طبقة "الكشاتريا"، وهم الحكام والمحاربون.[١١١]

وأما العقائد الهندوسية فقد أغفل ابن حزم ذكر عقيدة تناسخ الأرواح التي هي أبرز العقائد عندهم، واقتصر نقده على قضية إنكارهم للنبوة،[١١٢] كما أخذ الكاتب على ابن حزم وصفه للبراهمة بأنهم موحدون لأن السمة الأبرز عندهم هي تعدد الآلهة، رغم وجود نزعات توحيدية (تفريدية) تعظم من شأن إله معين على حساب بقية الآلهة.[١١٣] وربما يكون رأي البيروني في هذه المسألة أقرب إلى الصواب، عندما ذهب إلى أن التوحيد هو عقيدة الخواص من الهنود، أما الشرك فهو عقيدة العوام منهم، الذين ينزعون دوماً نحو التجسيم والتشبيه، وتقصر بهم عقولهم عن التنزيه المطلق.[١١٤]

ويمكن تقسيم نقد ابن حزم للأديان الشرقية إلى محورين أساسيين: أولهما يدور حول التثنية، وثانيهما يدور حول النبوة.

ويلاحظ الكاتب أن ابن حزم قد ترك نقد الشرائع؛ لأنها لا تدرك عنده بالعقل؛ لأنَّ صحتها ترجع إلى الوحي الآمر بها، وهذا يخالف ما ذهب إليه العامري والقاضي

---

[١١٠] المرجع السابق، ص٣٢٧.
[١١١] المرجع السابق، ص٣٢٩.
[١١٢] المرجع السابق، ص٣٣٠.
[١١٣] المرجع السابق، ص٣٣١.
[١١٤] المرجع السابق، ص٣٣٢.

عبد الجبار في نقدهم للشرائع ومقارنتهم لها بالشريعة الإسلامية. إلا أن الترابط الوثيق بين العقائد والشرائع اضطر ابن حزم أحياناً إلى نقد بعض الشرائع، مثل الشرائع المانوية المتعلقة بتحريم النكاح.[١١٥]

يرد ابن حزم على استدلال الثنوية بأن الحكيم لا يفعل الشر ولا العبث، وبما أن الشر موجود في العالم، فهذا يدل على وجود فاعل مغاير للفاعل الحكيم (أَهريمان)، بأن الحكم على الأفعال خيرها وشرها يرجع على الله وحده بعيداً عن تعليل الأحكام، فالحسن والقبح للشرع وليس للعقل.[١١٦] ثم يستعمل ابن حزم قياس الغائب على الشاهد، الذي يرفضه، بغرض الرد على الخصوم من داخل منظومتهم الفكرية، فيبرهن على أن الفاعل الحكيم إما أن يكون قادراً على تغيير الشر ومنعه، وهذا يؤدي إلى العبث والظلم، وإما أن يكون عاجزاً عن ذلك، وهذا يؤدي إلى أن يكون عاجزاً وضعيفاً.[١١٧]

وأما رد ابن حزم على الأديان المماهية بين العالم ومدبريه، فقد أحال فيه ابن حزم إلى البراهين الدالة على حدوث العالم، التي ذكرها في ثنايا رده على الدهرية، مع إضافة برهانين جديدين، وهما: برهان الحركة، وبرهان السكون، وكلاهما يؤكدان على تناهي الأصليْنِ اللَّذين يعتبران عند الثنوية لا نهائيين.[١١٨]

وانتقد ابن حزم قول البراهمة بأن بعثة الرسل تتنافى مع حكمة الله تعالى، ورأى أنَّه يرتكز على قولهم بتعليل أفعال الخالق قياساً على الشاهد والمعهود لدى الناس. وردَّ على استدلالهم بأنَّ في الخلق دليلاً كافياً للعباد لمعرفة ربِّهم يغنيهم عن دليل النبوَّة، وكذلك قولهم بأنَّ من الأولى بالحكيم أن يضطر العقول إلى الإيمان به بدل أن يرسل الرسل.[١١٩]

---

[١١٥] المرجع السابق، ص٣٣٤.
[١١٦] المرجع السابق، ص٣٣٦، ٣٣٧.
[١١٧] المرجع السابق، ص٣٣٦، ٣٣٧.
[١١٨] المرجع السابق، ص٣٤٠.
[١١٩] المرجع السابق، ص٣٥١.

ويخلص الكاتب بعد ذكر رد بن حزم على استدلالات البرهمية إلى أنَّ ردَّ ابن حزم ينطوي على أنموذج واضح على الارتباط الوثيق بين النقد والأصول المرجعية للناقد، وهذا ما يفسر الاختلاف بين ردِّ ابن حزم على البراهمة وردِّ المعتزلة؛ فالقاضي عبد الجبار اعتبر بعثة الرسل واجبة على الله؛ لوجوب فعل الأصلح عليه تعالى، ولأنَّ النبوَّة من مقتضيات اللطف والعدل الإلهيين، فلم ينكر القاضي على البراهمة تعليل أفعال الله تعالى وقياس الغائب على الشاهد، لأنَّه يمثل منهجاً مشتركاً بينهما، بل كان الخلاف في كيفية تطبيق المنهج.[١٢٠]

وأما رده على منكري بعض النبوات، فقد جاء في باب "الكلام على اليهود، وعلى من أنكر التثليث من النصارى، ومذهب الصابئين، ومن أقر بنبوة زرادشت من المجوس، وأنكر من سواه من الأنبياء." يعترف ابن حزم بنبوة زرادشت، وهو بذلك يسبق غيره من العلماء المسلمين الذين أقروا بإمكانية الاعتراف بنبوة بعض الشخصيات الدينية السابقة على بعثة النبي، كما هو الحال مع الشيخ عبد السلام الرامبوري، الذي قال بنبوة بوذا في الهند. وأقام ابن حزم أدلته على جواز نبوة من جاء قبل النبي محمد – صلى الله عليه وسلم– وثبتت له المعجزة بالتواتر عند المجوس، وأن ما نسب إليه من أباطيل هو من قبيل ما نسبته الفِرَقُ النصرانية للمسيح، وما ادعاه غلاة الباطنية من أباطيل على القرآن، واستدل بأخذ النبي صلى الله عليه وسلم الجزية من المجوس وأقوال بعض الصحابة، بأنَّ المجوس أهل كتاب.[١٢١]

ويتمثل الرد الأساسي الذي وجهه ابن حزم إلى الأديان المنكرة لنبوة محمد –صلى الله عليه وسلم– في أنَّ الإيمان ببعض الأنبياء والكفر ببعضهم، مع الدليل على نبوتهم جميعاً، هو المعجزة، هو مجرد تحكم وخضوع للهوى يرفضه المنطق السليم.[١٢٢]

---

[١٢٠] المرجع السابق، ص٣٥٢.

[١٢١] المرجع السابق، ص٣٥٣، ٣٥٤.

[١٢٢] المرجع السابق، ص٣٥٤.

وفي ردِّه على عقيدة تناسخ الأرواح قدَّم ابن حزم تصنيفين مختلفين للقائلين بتناسخ الأرواح: أمَّا التقسيم الأول فجاء بحسب الاختلاف في موضوعات التناسخ: القائلون بوقوع التناسخ بين أفراد الأنواع المختلفة، والقائلون بوقوعه ضمن أفراد النوع الواحد. وأما التقسيم الثاني فجاء بحسب ديانة القائلين بالتناسخ، من قال بالتناسخ من المنتسبين إلى الإسلام، ومن قال بها من غير المنتسبين للإسلام.[١٢٣]

ويلاحظ الكاتب أنَّ معلومات ابن حزم عن القائلين بالتناسخ: من غير المسلمين ضئيلة وغامضة، على عكس معرفته بالقائلين بالتناسخ من المنتسبين إلى الدين الإسلامي.[١٢٤] وقد رد ابن حزم على القائلين بالتناسخ من المنتسبين إلى الإسلام، مبيناً لهم أنَّ ما ذهبوا إليه يخالف ما جاء به نبي الإسلام محمد -صلى الله عليه وسلم- وما عليه إجماع المسلمين من عقائد، بل وإجماع الأنبياء كلهم.[١٢٥]

أمَّا القائلون بالتناسخ بين الأنواع من الدهرية، فردَّ عليهم ابن حزم بأنَّ الأنواع ثابتة لا تستحيل بعضها إلى بعض، فلكل نوع فصل خاص بأرواحه لا يتعداه.[١٢٦] ولم يذكر ابن حزم أدلة الهندوس؛ لأنَّه لم ينسب إلى البراهمة أو الهنود عموماً عقيدة التناسخ.[١٢٧] وفي رده على القائلين بالتناسخ داخل النوع الواحد، فقد أحال -في رده عليهم- إلى البراهين على تناهي العالم وحدوثه؛ لأن هؤلاء استدلوا على صحة مذهبهم بلا تناهي العالم زمانياً؛ إذْ تظل الأرواح خلال هذا الزمان السرمدي تنتقل بين أجساد النوع الواحد. وهذا الرد يشمل -أيضاً- القائلين بالتناسخ بين الأنواع عموماً.[١٢٨]

---

[١٢٣] المرجع السابق، ص٣٥٥، ٣٥٦.
[١٢٤] المرجع السابق، ص٣٥٧.
[١٢٥] المرجع السابق، ص٣٥٧، ٣٥٨.
[١٢٦] المرجع السابق، ص٣٥٩.
[١٢٧] المرجع السابق، ص٣٥٩.
[١٢٨] المرجع السابق، ص٣٦١.

جاءت دراسة ابن حزم للأديان الشرقية أكثر مقارنة من دراسته للديانتين النصرانية واليهودية، ومن مسوغات هذا الأمر محاولة ابن حزم تقريب فهم تلك الأديان إلى أذهان الأندلسيين، الذين لم يعايشوا أتباعها، كما أن لهذه المقارنات مع بعض الفرق الإسلامية أبعادها داخل الأندلس وجوارها.[١٢٩]

وفي الخاتمة يمكن القول: إنَّ هذه الدراسة قد تجاوزت معظم الدراسات السابقة حول نقد الأديان عند ابن حزم، من خلال استيعابها المنظومة الفكرية لابن حزم، وخصوصيتها التاريخية، وبذلك فقد فتح المقراني بدراسته هذه آفاقاً جديدة للبحث العلمي المتخصص في دراسة "نقد الأديان" ومراجعَتِهِ في تراثنا الإسلامي.

[١٢٩] المرجع السابق، ص٣٦٥.